



CONFLITOS DE LIBERDADES

análise da obra literária-
existencialista *A Idade da Razão*

LIBERTIES CONFLICTS

literary-existencialist analysis of the work *The Age of Reason*

Evelyn Giovanna Duarte Vieira¹

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

E-mail: evelyngdv.99@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1987748554000950>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0682-8506>.

RESUMO: Este artigo é uma análise da obra filosófica-existencial *A Idade da Razão* de Jean-Paul Sartre, que tem como objetivo traçar problemáticas a respeito da Liberdade. Dessa forma, o presente texto trata da ontologia sartreana do ser da Liberdade: o ser-Em-si, o ser-Para-si e o ser-Para-outro, e como esses se entrelaçam e se convergem. O artigo também apresenta como a liberdade se manifesta através das personagens Mathieu, Daniel e Marcelle, esboçando uma relação de liberdade e responsabilidade conflitante entre as personagens. Além disso, o texto questiona a visão do filósofo sobre a literatura ser engajamento e, por isso, ser e ter intenção mimética.

Palavras-chaves: A Idade da Razão. Liberdade. Literatura. Engajamento. Intenção mimética.

ABSTRACT: This article is an analysis from the philosophical-existential book “The Age of Reason” by Jean-Paul Sartre, which has the aim to draw the problematics about the Liberty. Thereby, the text treats the sartrean ontology from the being of Liberty: the being-IN-itself, the being-FOR-itself, and the being-FOR-others, and how they entwine and converge. The article also presents how the Liberty manifests itself through the characters Mathieu, Daniel, and Marcelle, outlining a relationship between liberty and responsibility conflicting among the characters. Furthermore, the text questions the philosopher's view about literature being an engagement and, in this way, being the mimetic intention.

Keywords: The Age of Reason. Liberty. Literature. Engagement. Mimetic intention.

INTRODUÇÃO

Jean-Paul Sartre (1905-1980), pensa que a liberdade é parte ontologicamente integrante da realidade humana e que o modo de ser do homem é ser-livre. Essa liberdade se dá por meio da escolha e da ação. Em sua obra *A Idade da Razão* (1979), o autor expressa a vida cotidiana de Mathieu, fazendo um trabalho mimético por meio dessa obra, na qual a personagem busca alcançar a liberdade pura.

Mathieu é um burguês de meia idade, professor de Filosofia, que, por estar buscando ser puramente livre, não se compromete com nada. Marcelle é sua relação romântica há sete anos. Ela fica grávida inesperadamente, sendo a gravidez, a princípio, indesejada e, por isso, escolhem fazer um aborto. Entre essas duas personagens aparece Daniel, que é muito amigo tanto de Marcelle quanto de Mathieu. Daniel, num ponto crucial da narrativa lembra Marcelle que cabe a ela escolher ter ou não a criança.

O que pretendo trazer neste texto é uma visão crítica a respeito de um dos conceitos centrais do existencialismo de Sartre: a Liberdade. A proposta é fazer um recorte do tema, tratando da Liberdade sob a perspectiva de uma análise crítica da obra *A Idade da Razão*, apresentando problemáticas que perpassarão a narrativa central: o aborto de Marcelle e como Mathieu lida com ele. Dado isso, me propus a analisar a Liberdade tratada no romance sob um viés ético do compromisso, relacionando-a às noções de intersubjetividade e transitividade da prosa, no intuito de esclarecer o que Sartre denomina “encontro de liberdades” e como isso impacta na produção de significado, na ação e, conseqüentemente, no(s) projeto(s) do ser que passa(m) pelo ser-Em-si, o ser-Para-si e o ser-Para-outro, analisando se a literatura engajada de fato contribui e, se de fato contribui, como ela auxilia nesse processo de projeto de ser. Outro ponto importante é a reflexão a respeito da liberdade em situação e a correlação irremediável da liberdade e responsabilidade.

A discussão sobre a liberdade e o que ela é verdadeiramente é muito preciosa. Durante séculos há essa discussão² e a visão sartreana existencialista sobre a liberdade parece ser auspiciosa, já que para Sartre a liberdade é inteira e faz parte do caráter

² Na antiguidade liberdade significava ser mestre de si mesmo, o homem, ao filosofar, voltava-se para si mesmo e, a partir de então, tornava-se livre e responsável pela construção da verdade. Na idade média pensadores cristãos buscaram refletir a relação entre liberdade e Deus. Já na modernidade a liberdade surge como um direito de cada um, na condição de cada sujeito e sua capacidade de ser dono do próprio destino. E, na contemporaneidade, Sartre traz a liberdade como possibilidade única da existência.

ontológico do ser humano, portanto, não seria possível abrir mão dela sob nenhuma hipótese. Aí entra a máxima sartreana que diz que nós, seres que fomos lançados neste mundo, somos condenados a sermos livres.

1 O SER DA LIBERDADE: SER-EM-SI, SER-PARA-SI E SER-PARA-OUTRO

A ontologia proposta por Jean-Paul Sartre faz uma separação quanto ao ser. Há o ser enquanto fenômeno, que é o ser-Em-si, o ser-Para-si e o ser-Para-outro. O ser-Em-si é fechado e não consegue estabelecer relações fora de si. Nesse tipo de ser não existe motivo para existir, por isso ele é contingente, ou seja, a sua existência é gratuita, sem necessidade, sem questionamentos, simplesmente existe. A contingência do ser-Em-si se dá devido ao fato de que um fenômeno, enquanto existente, não deriva de outro ser existente. Ele também não é criado por nada, pois, se fosse, seria por outro ser. Não existe um vir-a-ser no ser-Em-si, ele não está sujeito ao devir porque Sartre considera que ele é acabado, não está em construção e não é o vir-a-ser porque ele já é, e não é derivado do possível nem reduzido ao necessário. No entanto, esse ser não é o ser da consciência. O ser da consciência é outro, a saber: o ser-Para-si. Segundo Sartre:

O ser-em-si é pura plenitude e facticidade, no entanto, o si define o próprio ser da consciência, remetendo ao sujeito, de maneira que ele é a relação do sujeito consigo mesmo da mesma forma que ele representa uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, a isso chamamos de ser-Para-si (Sartre, 2008 *apud* Silva, 2014, p. 35).

A lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si. O Em-si e o Para-si se relacionam e revelam-se como polos de uma união sintética que constitui a concretude daquilo que chamamos ser-no-mundo.

O autor também compreende que o não-ser é componente do real, pois “o nada acha-se na origem do juízo negativo porque ele próprio é negação. Fundamenta a negação como ato porque é negação como ser.” (Sartre, 1998, p. 60) Por isso, “o nada não pode ser nada, a menos que nadifique expressamente como nada do mundo.” (Sartre, 1998, p. 60).

O nada é, para ele, puro negativo, ou seja, um não-ser, que possui o poder nadificador impedindo que o Para-si coincida consigo mesmo. O Nada de ser só pode vir ao ser pelo próprio ser, por um ser singular, ou, pela realidade humana como um projeto original de seu próprio nada.

O ser-Para-si é definido pela sua intencionalidade, ou seja, seu ser-consciente-de-si. Ele é também a sua negatividade, que faz parte da temporalidade humana, fazendo com que o ser-Para-si seja um ser que tem de ser o que não é, ou tem de não ser o que é. O Para-si é pura contingência. “O Para-si é negação de toda determinação, isso é uma característica ontológica, ele é seu próprio nada. Ele é um buraco no ser, é um ser temporal, contrário ao em-si que é atemporal.” (Silva, 2014, p.40). Dado isso, o projeto do homem é tornar-se Em-si-Para-si. O ser da consciência é Em-si para nadificar-se em Para-si, portanto, “o Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência” (Sartre, 1998, p. 131), logo, o Em-si apenas fundamenta a si conferindo a si a modificação do Para-si. O ser-Para-si é uma “consciência humana” que intenciona o objeto, aliás, o Para-si é atividade, e ele é atividade porque intenciona o objeto que está fora, porque se volta para o mundo, e, por isso, Sartre escreveu que o homem possui uma relação com o mundo que é intencional, o homem “é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’” (Sartre, 1998, p. 128). Ele se joga em direção do projeto de tornar-se Em-si-Para-si. Tornar-se a totalidade. O Para-si possui um projeto que nada mais é do que a manifestação de sua *liberdade*.

O ser-Para-si busca a totalização ou realização do seu ser, esse é o seu projeto. Portanto, o ser humano é antes de qualquer coisa um projeto, ele é projeto de ser. Esse projeto de ser é constituinte da realidade humana e, por isso, jamais terá a realização plena ou a totalização, sendo a existência sempre um curso, um projeto como experiência sempre aberta de possibilidades, de contingências. Com isso, toda ação é intencional, ou seja, a ação intenciona algo que ainda não existe ou que ainda não foi alcançado. Segundo Silva, podemos entender o Para-si como:

- 1) Negação do Ser, ou seja, aquilo que não sou; 2) revelação do ser, é por meio do para-si que o ser se revela, o ser-em-si; 3) relação do ser, o para-si mantém uma relação de ser a ser; 4) escolha do ser, ele escolhe dada a sua liberdade incondicional, escolhe o ser, escolher ser; e 5) desejo do ser, desejo do ser acabado e pleno (Silva, 2014, pp. 42-43).

O ser-Para-si indica o sujeito o qual sempre necessita de decisão, de ação, de estabelecer para si valores a serem escolhidos e, assim, fazer-se. Esses valores estão para além do ser e aparecem no mundo por meio da realidade humana,

[...] mas o valor tem por sentido ser aquilo rumo ao qual um ser transcende seu ser: todo ato valorizado é arrancamento do próprio ser rumo a ... Sendo sempre e em qualquer parte o para-além de todos os transcendentais, o valor pode ser considerado a unidade incondicionada de todos os transcendentais do ser (Sartre, 1998, p. 144).

O valor confere ser a si mesmo, seu ser é coincidência consigo mesmo, por isso transcende de imediato este ser. O valor em seu ser é a totalidade faltada que impregna o ser na medida que o fundamenta, e a liberdade é o que instaura os valores. Os valores surgem no mundo vivido, eles são morais e não tem objetividade da mesma forma que as coisas do mundo.

[...] o si, o Para-si e sua relação mútua mantêm-se nos limites de uma liberdade incondicionada – no sentido de que nada faz existir o valor, salvo esta liberdade que simultaneamente faz com que eu mesmo exista – e ao mesmo tempo nos limites da facticidade concreta, na medida em que, fundamento de seu nada, o Para-si não pode ser fundamento de seu ser (Sartre, 1998, p. 145).

Outra coisa, o Para-si faltante é um Para-si que sou, aparecendo impregnado pelo valor e projetado para seus possíveis que vêm ao mundo através da realidade humana, pois, o ser é para-si mesmo possibilidade, ou seja, sua estrutura possui a possibilidade por causa de sua liberdade constitutiva e não necessariamente por seu inacabamento como ser, pois, "cada Para-si particular é falta de certa realidade particular e concreta cuja assimilação sintética o transformaria em si" (Sartre, 1998, p. 147) ou seja, "é falta de... para..., tal como o disco desfalcado da lua é falta do que necessitaria para se completar e transformar-se em lua cheia" (Sartre, 1998, p. 147).

Por conta da possibilidade como parte da estrutura ontológica do ser-Para-si surge, por sua vez, a má-fé. O homem é um Para-si, uma consciência transcendente buscando o vir a ser, que corre o risco de assumir a qualquer momento uma conduta de má-fé, por não saber lidar com as possibilidades que estão à mercê dele. Sartre define má-fé como quando

enganamos a nós mesmos, ou seja, enganado e enganador são a mesma pessoa, ela é o esforço de fuga de minhas ações e a tentativa de recusa da minha liberdade. O autor diz:

devemos sempre perguntar-nos: o que aconteceria se todo mundo fizesse como nós? e não podemos escapar a essa pergunta inquietante a não ser através de uma espécie de má fé. Aquele que mente e que se desculpa dizendo: nem todo mundo faz o mesmo, é alguém que não está em paz com a sua consciência, pois o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira. Mesmo quando ela se disfarça a angústia aparece (Sartre, 1970, p. 14).

Sartre, em *O Ser e o Nada*, traz os exemplos da mulher e do homossexual em má-fé. Ele diz que no primeiro caso “a mulher não se dá conta do que deseja: é profundamente sensível ao desejo que inspira, mas o desejo nu e cru a humilharia e lhe causaria horror[...] Diremos que essa mulher está de má-fé.” (Sartre, 1998, pp. 101-102), como também no caso de “um homossexual [que] tem frequentemente intolerável sentimento de culpa, e toda sua existência se determina com relação a isso. Pode-se concluir que esteja de má-fé” (Sartre, 1998, p.110). Ambos se encontram cheios de angústia.

A angústia, que faz com que fujamos por meio da má-fé, é gerada pela liberdade, “é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (Sartre, 1998, p. 72). A angústia é angústia de mim mesmo, ou seja, é a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não o ser. E a liberdade tem como característica a existência do nada entre os motivos e o ato, “o nada é a necessidade que o motivo tem de só aparecer como tal enquanto correlação de uma consciência de motivo” (Sartre, 1998, p. 78).

A liberdade se angustia diante de si porque nada a obstrui. E a consciência específica de liberdade é a consciência de angústia, ela é manifestação da liberdade frente a si, ou seja, o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada. E o que é essência? Para Sartre, “a essência é tudo que a realidade humana apreende de si mesmo como tendo sido” (Sartre, 2008, p. 79), motivo pelo qual a angústia se dá diante de minhas possibilidades, ela existe quando a consciência é apartada de sua essência pelo nada, separando-se assim do futuro, pela liberdade.

Passamos agora à análise da existência do ser-Para-outro e sua estrutura na ontologia de Sartre.

A estrutura do Para-outro não é disruptiva em relação à estrutura do Para-si, do ponto de vista de que o Para-outro é para-outro em relação ao Para-si, porque temos uma relação que Sartre chama de Para-si-Para-outro. Isso quer dizer que no mundo existe uma multiplicidade de consciências, ao que Sartre chama de intersubjetividade. Entretanto, não é tão simples. Há uma necessidade de especificação da estrutura do Para-si no Para-outro. “O ser-Para-outro é o que me revela, que faz com que eu seja como ele me vê, fazendo com que eu escape da má-fé que é responsável por eu fugir de mim, de assumir um ser não que sou” (Silva, 2014, p.39).

Não apreende o outro como sujeito, mas sim como objeto. Ontologicamente, eu conheço o outro como sujeito antes de ele aparecer como corpo, ou seja, ele existe primeiro como estrutura do meu Para-si para depois existir como corpo. Portanto, a existência do Outro existe em minha consciência. Por isso podemos dizer que a realidade-humana é Para-si-Para-outro. Reconheço a existência do outro por meio da negação, ou seja, o outro não é minha consciência.

O outro, segundo Sartre, não é a relação primeira na qual este se revela como objetividade, portanto, o outro não se revela primeiro à nossa percepção. Isso porque a percepção revela outra coisa que não si mesmo, a essência da percepção deve referir-se “a uma relação primeira de minha consciência com a do outro, na qual deve aparecer diretamente como sujeito” (Sartre, 1998, p. 327). Então, qual a relação originária do outro? “O outro é [...] a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capto ao mesmo tempo como objeto a certa distância de mim e que me escapa à medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias” (Sartre, 1998, 329). O outro é aquele que não sou. Com isso,

não posso me conhecer no outro, se o outro for primeiramente objeto para mim, e tampouco posso captar o outro em seu verdadeiro ser, ou seja, na sua subjetividade. Nenhum conhecimento universal pode ser tirado das relações entre as consciências. É o que denominaremos sua separação ontológica (Sartre, 1998, pp. 314-315).

O outro, assim como eu, que sou ser-Para-si, faz do mundo o lugar de seus projetos. O outro é um sistema conexo de experiências que figura como objeto, ele se apresenta como negação radical de minha experiência, ele é aquele que não sou, revelando-se como objeto, porém, ele também é consciência de si. Portanto, a estrutura ontológica do Para-

outro é um ser que é meu sem ser-para-mim, ou seja, o ser-para-outro que é o mediador entre mim e mim mesmo, é ele que me coloca em contato comigo mesmo. Isso porque é através de minha aparição ao outro que posso emitir juízos sobre mim, uma vez que é como objeto que apareço ao outro, portanto, emito juízos sobre mim como emito sobre os objetos, ou seja, através da objetivação formamos juízos e valores acerca de nós, isso porque, ao tomar consciência de si enquanto ela é consciência de um objeto transcendente, sou colocado em contato “comigo”. Isso é possível porque o objeto não é e nem se confunde com a consciência. “Assim, o outro não apenas revelou-me o que sou: constituiu-se em novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas” (Sartre, 1998, p. 290) Portanto, o outro constitui um novo aspecto do meu ser.” (Silva, 2014, p. 56)

Mas qual é, afinal, a relação do ser-Para-si com o ser-Para-outro? A possibilidade que temos de nos conhecer fundamenta-se no e por meio do meu ser-objeto-para-o-outro, essa é a estrutura essencial da relação originária com o outro. É nessa mesma relação que se dá a fuga de meu mundo rumo ao outro. Portanto, o outro não me constitui, pois quando sou captado pelo outro, escapo-me, transcendo-o. Por meio dessa relação,

[...] transcendo a transcendência do outro enquanto esta transcendência é permanente possibilidade de captar-me como objeto. Por esse fato, a transcendência do outro torna-se transcendência puramente dada e transcendida rumo a meus próprios fins, transcendência que “está-aí”, simplesmente, e o conhecimento que o outro tem de mim e do mundo torna-se conhecimento-objeto (Sartre, 1998, p. 428).

Há ainda a relação entre o Para-si e o Em-si em presença do outro. As relações concretas com o outro estão ligadas as minhas atitudes

[...] com relação ao objeto que sou para o outro. E, como a existência do outro revela-me o ser que sou, sem que eu possa apropriar-me deste ser ou sequer concebê-lo, esta existência irá motivar duas atitudes opostas: o outro me olha e, como tal, detém o segredo de meu ser e sabe o que sou; assim, o sentido profundo de meu ser acha-se fora de mim, aprisionado em uma ausência; o outro leva vantagem sobre mim (Sartre, 1998, p. 453).

O outro como olhar é minha transcendência–transcendida, porém, ele rouba minha “situação”, ou seja, ela me escapa, aparecendo-me de modo diferente, como se “eu” não fosse mais o dono da situação:



O verdadeiro limite à minha liberdade está pura e simplesmente no próprio fato de que um outro me capta como outro-objeto, e também no fato, corolário do anterior, de que minha situação deixa de ser situação para o outro e torna-se forma objetiva, na qual existia título de estrutura objetiva. É esta objetivação alienadora de minha situação que constitui o limite permanente e específico de minha situação, assim como a objetivação de meu ser-Para-si em ser-Para-outro constitui o limite de meu ser. E são precisamente esses dois limites característicos que representam as fronteiras de minha liberdade (Sartre, 1998, pp. 643-644).

2 A LIBERDADE NA OBRA *A IDADE DA RAZÃO*

A obra filosófica-literária *A Idade da Razão*, do filósofo francês Jean-Paul Sartre é a primeira parte da trilogia *Os Caminhos da Liberdade*. Nela, é tratada a problemática da liberdade, da consciência e da moralidade na constituição do homem, através da história de Mathieu Delarue, um jovem professor de Filosofia que, por defender a ideia de uma liberdade individual irrestrita, despreza qualquer tipo de compromisso.

A obra situa-se na boêmia Paris dos anos 1930 e o enredo gira em torno de um aborto clandestino, pois Marcelle, resumida na obra à imagem de companheira de Mathieu, decide interromper a gravidez e, assim, Mathieu vai em busca dos meios para que isso aconteça de uma maneira segura. No romance são expostas diversas perspectivas de liberdade através das personagens Mathieu, Marcelle, Daniel, Brunet, Jacques, Boris e Ivich. Com isso, “Sartre criou uma rede de vozes e de imagens provenientes de várias personagens, uma trama de consciências inter-constituídas pelos diálogos [...] uma narrativa tramada nas singularidades de cada personagem” (Rufinoni, 2008, p. 217).

Nesse sentido, é muito presente na obra a relação de liberdade e responsabilidade que, para Sartre, são componentes ontológicos do Para-si. A liberdade leva à responsabilidade, sendo a segunda uma consequência da primeira e “o Para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto” e, continua ele “elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou” (Sartre, 1998, p. 678). Portanto, é possível interpretar que Mathieu, mesmo sendo uma personagem escrita pelo autor, tenta ir na direção contrária da que Sartre diz ser a da responsabilidade,

pois, como expressarei adiante, a personagem não quer ter nenhum tipo de comprometimento, expressando, assim, o que Sartre chama de má-fé.

2.1 Mathieu e a liberdade

Mathieu Delarue é a principal personagem desse enredo. Ele percebe sua existência sem sentido, seu projeto de ser sem projeções, e entra em uma crise existencial, pois, apesar de ser livre, absolutamente livre, ele se vê em uma situação que o obriga a repensar os seus ideais de liberdade. Após receber a notícia de que Marcelle está grávida, entrara em uma espécie de neurose existencial, pois isso o abalou de maneiras tão profundas que o fez acreditar que estava liquidado, não porque ela estava grávida, mas porque ele se deu conta de que seu conceito de liberdade é vazio. Ele repetia para si mesmo:

Ser livre. Ser a causa de si próprio, poder dizer: sou porque quero; ser o próprio começo.” Eram palavras vazias e pomposas, palavras irritantes de intelectual.

Levantou-se. Levantava-se um funcionário, um funcionário em dificuldades financeiras e que ia encontrar-se com a irmã de um de seus ex-alunos. Pensou: ‘Estará tudo acabado? Serei apenas um funcionário?’ Esperar tanto tempo. Seus últimos anos tinham sido uma vigília. Esperar através de mil e uma preocupações cotidianas. Naturalmente durante esse tempo andara atrás de mulheres, viajara e ganhara a vida. Mas através de tudo isso sua única preocupação fora manter-se disponível. Para uma ação. Um ato. Um ato livre e refletido que acarretaria o destino de sua vida e seria o início de uma nova existência. Nunca pudera amarrar-se definitivamente a um amor, a um prazer, nunca fora realmente infeliz; sempre lhe parecera estar alhures, ainda não nascido completamente. Esperava. E enquanto isso, devagar, sub-repticiamente, os anos tinham chegado, e o haviam envolvido. Trinta e quatro anos. ‘Com vinte e cinco é que eu deveria ter me comprometido. Como Brunet. Sim, mas nessa idade não se tem plena consciência do que se faz. Vai-se na onda.’ Eu não queria ir na onda (Sartre, 1979, p. 65).

Diante disso, quando digo que Mathieu nega qualquer comprometimento, me refiro a sua negação não só de assumir algum compromisso com Marcelle, mas também de se juntar ao Partido Comunista, como fez seu amigo Brunet, pois não queria se comprometer tampouco com o engajamento político. Para ele, se comprometer seria abrir mão de sua liberdade.

[...] Recusei porque quero parecer livre. É o que quero dizer. Mas posso dizer também: tive medo, prefiro minha cortina verde, prefiro tomar ar, à tarde, no meu balcão, e não desejaria que isso mudasse. Agrada-me indignar-me contra o capitalismo, mas não desejo que o suprimam, porque não teria mais motivos de indignação. Agrada-me sentir-me desdenhoso e solitário, agrada-me dizer “não” sempre “não”, teria medo que se construísse um mundo viável porque teria que dizer “sim” e fazer como os outros. Por cima ou por baixo: quem julgaria? Brunet já julgou. Acha que sou um salafrário. Jacques também. Daniel também. Todos decidiram que sou um salafrário “este pobre Mathieu está perdido, é um salafrário.” E que posso eu fazer contra todos? Devo decidir, julgar, mas decidir o quê? Quando dissera “não”, pouco antes, acreditara estar sendo sincero, um entusiasmo amargo brotara espontaneamente do seu coração. Mas quem poderia conservar nesta luz a mesma parcela de entusiasmo? Era uma luz de fim de esperança, eternizava tudo o que tocava (Sartre, 1979, p. 151).

Mas, como pode ser visto, é apenas covardia.

Quando se juntava a Boris e Ivich, Mathieu experimentava a juventude que ele não queria perder, juventude essa que representa a sua vontade de não envelhecer, de não experimentar verdadeiras responsabilidades, em última análise, o que representa seu ideal de liberdade: a sensação de não pertencer a nada, não ter nenhuma responsabilidade, de sentir que “não estava mais em nenhum lugar, era livre. [...] Durante um instante ainda, pareceu-lhe que ficava suspenso no vácuo com uma intolerável impressão de liberdade” (Sartre, 1979, p. 81).

Em contrapartida, seu irmão Jacques acreditava que alcançar A Idade da Razão significava abandonar os sonhos juvenis sobre a liberdade e casar-se, ter um trabalho, ter uma vida regular e estável. Jacques parece ser a personagem que demonstra com maior precisão o existencialismo de Sartre, um existencialismo engajado, consciente de projeto, com compromisso. Mas Jacques é, na verdade, a figura perfeita do burguês de herança, que escolhe ser e reafirmar essa sua característica como projeto. Ele produz na narrativa um grande conflito que Mathieu precisa enfrentar para encarar a sua postura de má-fé:

– Eu imaginava – disse Jacques – que liberdade consistia em olhar de frente as situações em que a gente se meteu voluntariamente e aceitar as responsabilidades. Não é por certo tua opinião: condenas a sociedade capitalista e, entretanto, és funcionário nessa sociedade. Proclamas uma simpatia de princípio pelos comunistas, mas tens cuidado em não te comprometeres. Nunca votaste. Desprezas a classe burguesa e, no entanto, és um burguês, filho e irmão de burgueses, e vives como um burguês (Sartre, 1979, p. 130).

Jacques exerce a função na narrativa de lembrar Mathieu de que “bem mais do que parecer ‘fazer-se’, o homem parece ‘ser feito’ pelo clima e a Terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade [...], os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos da vida” (Sartre, 1998, p. 593). Ele o desestabiliza, o angustia, o torna consciente de sua mentira existencial: “A má-fé é, evidentemente, uma mentira, pois dissimula a total liberdade do engajamento” (Sartre, 1970, p. 41). Jacques parece ser o maior conflito que Mathieu encontra durante o enredo, pois expõe como a vida burguesa, negada na ausência de compromisso, é reposta nessa mesma inação que reafirma o em-si herdado da sociedade.

2.2 Daniel e a liberdade

Daniel é uma a personagem com pensamentos conservadores (e que tem sua homossexualidade reprimida) que ilustra a tese, bastante difundida nos anos 30, de que a ação gratuita, sem qualquer motivo, é a única prova concreta da verdadeira liberdade. Me parece que ele demonstra o que Sartre disse em o *Ser e o Nada*: “se estou em condição de poder fazer qualquer coisa em geral, é necessário que exerça minha ação sobre seres cuja existência é independente de minha existência em geral e, em particular, de minha ação [...] Ser livre é *ser-livre-para-fazer* e *ser-livre-no-mundo*” (Sartre, 1998, p. 622, grifo meu). Tal afirmação pode ser demonstrada pelo trecho do livro:

Era preciso prolongar aquele momento extraordinário. Daniel desdobrava-se. Sentia-se perdido numa nuvem vermelha, sob um céu de chumbo; pensou com orgulho em Mathieu: ‘Eu é que sou livre’, disse. Mas era um orgulho impessoal, pois Daniel não era mais ninguém. Às onze horas e vinte e nove levantou-se; sentia-se fraco e teve que se apoiar ao tonel. Manchou o paletó de *twied* e ficou a olhar a mancha escura. De repente sentiu que era apenas um solitário. Um solitário apenas. Um covarde. Um sujeito que gostava de seus gatos e não os queria jogar na água (Sartre, 1979, p. 111).

Além de sentir-se livre ao efetuar ações sem propósito, Daniel também se sente livre ao intervir, ou ao achar que intervém, na liberdade dos outros. Ele faz isso quando, ao questionar Marcelle se ela estava mesmo certa de abortar, consegue, em seu entendimento, intervir na liberdade tanto dela quanto de Mathieu.

2.3 Marcelle e a liberdade

Marcelle é uma personagem que ganha pouco espaço na narrativa, no sentido de que poucas páginas foram dedicadas para que se pudesse entender de fato o que ela sentia a respeito do aborto ou qualquer nuance envolvendo este assunto. A narrativa fica quase que completamente em Mathieu, que imagina como Marcelle estaria se sentindo a respeito do aborto. Marcelle é objeto da consciência de Mathieu na maior parte da narrativa. Apesar disso, é explícito que ela não queria, pelo menos a princípio, o bebê, e por isso pretendia abortar. Contudo, mais adiante na obra, é perceptível o dilema da própria vontade, a vontade do ser- Para-si, e da vontade do outro, em relação a escolha de abortar ou não:

[...]Marcelle, você tem realmente certeza de que não quer a criança?
Verificou-se uma rápida pequena desordem através do corpo de Marcelle. Dir-se-ia que ia desconjuntar-se. Depois esse prenúncio de desconjuntamento cessou, o corpo se amontoou à beira do leito, imóvel e pesado. Ela voltou a cabeça para Daniel; estava vermelha, mas o contemplava sem rancor, com um estupor desarmado (Sartre, 1979, p. 190).

Com o incentivo um tanto malicioso de Daniel, Marcelle é levada à autorreflexão e chega num dilema moral: “Tenho o direito de pensar em *não* abortar mesmo tendo feito um acordo com Mathieu de que não teríamos uma relação formal e, muito menos, um filho?”

– Daniel, você me libertou. Eu não...não podia dizer isso a ninguém no mundo; acabara por imaginar que era um crime.
Olhou-o angustiada.
– Não é um crime?
Ele não pôde deixar de rir.
– Um crime? Mas isso é perversão, Marcelle, achar criminosos os seus desejos quando são naturais (Sartre, 1979, p. 193)

Isto posto, Marcelle se angustia diante de sua liberdade, se angustia, pois, entende que, independentemente de ser uma escolha errada ter a criança, é sua escolha, sua e somente sua. Marcelle, enfim, toma consciência de sua liberdade.

Analogamente a este mesmo tema do aborto, Annie Ernaux, ganhadora do Prêmio Nobel de Literatura, em seu livro de memórias *O Acontecimento* (2022), situado em 1963,

narra o relato detalhado, forte e atordoante de seu aborto. Ela, na época, uma universitária formanda de 23 anos, se vê completamente perturbada pela gravidez, sem conseguir escrever sua monografia, ou fazer qualquer coisa que não fosse pensar em a interromper. Sem poder contar com o apoio do homem que a engravidou ou da própria família numa época em que o aborto era ilegal na França, ela vive sozinha o acontecimento que tenta destrinchar neste livro, quarenta anos depois, quando já é uma das principais escritoras de seu país.

Logo no início do livro ela lembra a lei da época:

Dir. São punidos com prisão e multa 1) o autor de toda e qualquer manobra abortiva; 2) os médicos, parteiras, farmacêuticos e culpados de ter indicado ou facilitado essas manobras; 3) a mulher que provoca um aborto a si mesma ou que o consente; 4) a incitação ao aborto e a propaganda anticoncepcional. A proibição de residência pode, além disso, ser aplicada contra os culpados, sem prejuízo, para aqueles da 2ª categoria, da privação definitiva ou temporária de exercer sua profissão.
Novo Larousse Universal,
edição de 1948
(Ernaux, 2022, p. 17).

Como pensar em liberdade diante desta situação? “A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de ‘liberdade’, produto de circunstância histórica, políticas e morais, equivale à faculdade de obter os fins escolhidos” (Sartre, 1988, p. 594), não é isso que Sartre entende por liberdade, ele continua: “O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha” (Sartre, 1988, p. 594) e Annie escolhe abortar. Se conseguiria ou não, segundo o autor, não diz respeito a liberdade.

Decidira agir sozinha. [...] Na manhã seguinte, me deitei na cama e introduzi com cuidado a agulha de tricô no meu sexo. Eu tateava sem encontrar o colo do útero e parava logo que sentia dor. Percebi que não conseguiria sozinha. Minha impotência me desesperava. Eu não era capaz. “Nada. Impossível, que droga. Estou chorando e não aguento mais” (Ernaux, 2022, pp. 32-33).

Apesar disso, Annie consegue atingir o seu fim desejado, o aborto, mas, mesmo que isso não acontecesse, ela demonstrou autonomia de escolha e grande senso de projeto.

A liberdade de Annie significou para a mesma transgredir a lei, abortar: “Brincávamos pensando nos cem francos que eu poderia ter economizado. Agora podíamos rir da humilhação e do medo, de tudo aquilo que não nos impedira de transgredir a lei.” (Ernaux, 2022, p. 63)

Ernaux em uma entrevista à editora Gallimard, contou como o acontecimento mudou sua vida de maneira significativa, e como, de certa forma, contar sua história lhe deu mais liberdade e senso de consciência de que teve novo início:

Essa foi uma experiência da vida e da morte que me estruturou fortemente, que me deu uma outra visão de mundo. Tudo isso veio vindo progressivamente. Mas eu não ousava falar no assunto, uma espécie de silêncio interior tinha se instalado. Há algo que pesa sobre tudo o que diz respeito à experiência propriamente feminina e que faz com que seja muito difícil falar sobre ela, a despeito do que se diz sobre a libertação das mulheres. [...] Primeiramente, havia o silêncio dos anos 60, porque toda mulher que tinha “passado por aquilo”, como se costumava dizer, sentia-se culpada. Depois, as mulheres falaram sobre o que aconteceu com elas, mas no contexto da luta pela legalização do aborto. Eu mesma fiz parte de um grupo desses e contei, para um “livro negro” do aborto, minha própria experiência, mas por um viés completamente diferente. Sempre tive dificuldade de explicar por que é tão complicado falar sobre isso. Talvez porque, se falarmos de outra forma que não em termos de “escolha da mulher”, etc., surja de imediato uma vaga suspeita de que somos “contra”. O fato é que acabamos nos calando sobre a real experiência do aborto. Há, por exemplo, uma coisa que nunca tinha dito antes de tê-la escrito: que eu tinha orgulho de ter passado por aquela provação. Como explicar esse orgulho? Foi para mim como uma experiência iniciática, a provação do real absoluto (Ernaux, 2022 *apud* Rodrigues e Loguercio, 2017, pp. 8-9).

Em 1971, na França, dia a 05 de abril, o semanário *Le Nouvel Observateur* publicava uma lista de 343 personalidades notórias e anônimas que confessavam terem abortado e que proclamavam: “O nosso ventre pertence-nos.”. O “*Manifesto das 343 Vadias*”, redigido por Simone de Beauvoir, era curto e eficaz:

Um milhão de mulheres abortam cada ano em França. Fazem-no em condições perigosas por causa da clandestinidade a que estão condenadas, quando esta operação, praticada sob controle médico, é das mais simples. Silenciam-se esses milhões de mulheres. Eu declaro que sou uma delas. Declaro ter abortado. Tal como reclamamos o livre acesso aos meios contraceptivos, reclamamos também o aborto livre (PUBLICO, 2006).



Este texto abre caminho para a legalização do aborto na França, quatro anos depois, quando, depois de longas lutas, dois projetos de lei, uma mudança de presidente, um debate tumultuado no parlamento, a ministra da Saúde, Simone Veil, conseguiu fazer votar a lei de 1975. A lei dizia que as mulheres “cujo estado de gravidez as colocasse em situação de miséria, angústia ou perigo” estavam autorizadas a recorrer à Interrupção Voluntária da Gravidez (IVG), respeitadas certas exigências” (Ferrand, 2008, p.654) essas exigências eram: tempo de gravidez (menos de 10 semanas), condições de realização (num hospital autorizado e por um médico) e entrevista obrigatória explicitando a demanda a uma conselheira psicóloga.

Simone de Beauvoir foi uma importante escritora, intelectual, filósofa existencialista e ativista política francesa que lutou pelos direitos das mulheres. Ela foi também parceira de Sartre. A pensadora interrogou diretamente seu parceiro, em sua entrevista ao *New Left Review*, sobre a visão do filósofo a respeito de questões femininas. Sartre, apesar de se mostrar favorável ao movimento feminista, não demonstrou concordar com Beauvoir quando ela afirmou que o mesmo tinha comportamentos machistas e de apatia em relação as questões das mulheres. Sartre, como pode ser visto na passagem abaixo, mesmo com uma boa relação com Beauvoir, costumava discordar da filosofia.

- Percebia que minha avó era oprimida por meu avô, mas não compreendia o significado disso. Quando viúva, minha mãe era oprimida por ambos; e sua mãe a oprimia com a mesma intensidade que seu pai.
- Mas agora você é um adulto! Por que ignorou a opressão de que as mulheres são vítimas?
- Não tinha consciência dessa opressão como um fenômeno geral. Só enxergava os casos individuais. E é claro que eram muitos. Mas o que invariavelmente via era o imperialismo como direito individual do homem, e uma certa submissão como característica da personalidade da mulher. (New Left Review, 1976)

Isso demonstra como Sartre era insensível ao movimento feminista da época.

3 LITERATURA COMO ENGAJAMENTO

Ao falar de literatura engajada, Sartre também precisa falar da intersubjetividade e sua relação com a história. Além disso, é preciso falar sobre a transitividade escritor-leitor acerca da obra. A palavra, da mesma forma que a ação, se torna histórica através de uma produção subjetiva, da qual emana algo que se desprende do sujeito.

Tanto a palavra quanto a ação perturbam a intersubjetividade porque os projetos intencionais tendem a serem sempre necessariamente separados pelos outros, e isso simplesmente porque os outros também falam e também agem a partir de seus próprios projetos, outras tantas expressões da subjetividade (Silva, 2006, p. 71).

Faz parte do ofício do escritor perder a significação subjetiva de sua obra, pois quando o leitor assume a obra, quando lhe confere suas próprias significações, acontece uma transitividade, o “apelo à Liberdade”, o leitor assume por si mesmo e se torna um produtor de significação, evoca uma consciência reflexiva que faz contato com a obra. Por isso, o escritor não age diretamente sobre o leitor, o que acontece é que “‘a obra escrita pode ser condição essencial da ação’, nascida da reflexão enquanto atividade de significação”. (Silva, 2006, p. 72). Portanto, para que o leitor possa produzir significados a partir de uma obra, é essencial que ele não a encare como um conjunto fixo de significações pré-determinadas, para que também, dessa forma, a sociedade desempenhe a função subjetiva de se reinventar constantemente por meio da reflexão despertada pela literatura. É necessário que ela não se enxergue como algo inalterável em suas estruturas. É necessário que os próprios significados atribuídos ao indivíduo, à sociedade e às relações entre eles sejam constantemente questionados. Assim, escritor e leitor agem a partir do encontro de liberdades que se expressa na produção reflexiva de significações.

Sartre escreveu porque precisava escrever, e acreditava que é esse o caráter do escritor, e, por conseguinte, o da literatura. A literatura precisa ser escrita. O filósofo entendia que o apelo a que o leitor produz significações que coloquem a ele e à sociedade *em questão* já é em si mesmo um chamamento à sua liberdade, por isso a literatura *precisa* ser engajada, e por isso ela é parte integrante da liberdade.

Uma vez que o homem é originariamente liberdade, e posto que liberdade é escolha originária, isto é, invenção simultânea do ato, do critério, do valor e da finalidade, esse começo radical que em cada ato define o sujeito como projeto de si mesmo (Para-si), é sempre responsabilidade em sentido total e absoluto. Que a liberdade absoluta seja vivida na contingência é apenas um sinal de que a contingência, sendo também absoluta, deixa o homem entregue a si mesmo (Silva, 2006. p. 74).

Sartre acredita que a função social da literatura é de que ela é sempre uma produção histórica. Franklin Leopoldo e Silva escreveu que “O engajamento é, na sua acepção mais geral, se assim podemos dizer, consequência de que o homem é uma questão para si mesmo, e uma questão, ao mesmo tempo, pessoal, social, metafísica e histórica” (Silva, 2006. p. 80), para o autor essa questão se constrói por intermédio de uma relação em que a subjetividade somente se revela ao objetivar-se, e isso acontece através de um processo em que a subjetividade não se dissolve nas determinações objetivas.

Sartre (1987a, p. 30 *apud* Silva, 2006. p. 80) diz “que na ‘literatura engajada’, o engajamento não pode, em nenhum caso, fazer esquecer a literatura e que nossa preocupação deve ser a de servir a literatura, influenciando-lhe sangue novo, assim como servir à coletividade tentando lhe oferecer a literatura que lhe convém”. Por isso o engajamento literário exige a transitividade, pois a literatura tem uma função: falar ao outro, de modo a que este outro produza atos de significação que levem a conhecer-se e a conhecer o seu contexto.

3.1 A intenção mimética da obra

Se a literatura deve ser engajada, qual seria a intenção mimética de Sartre em *A Idade da Razão*? No tocante a *mimesis*: a literatura é uma “imitação” da realidade?

Parece que essas questões têm que aparecer, pois para Sartre a finalidade da linguagem é comunicar, a linguagem é um instrumento, linguagem utilitária em que o prosador “se serve das palavras” para designar, demonstrar, ordenar, recusar, persuadir, insinuar, nomear, etc: é justamente “na e pela linguagem, concebida como espécie de instrumento, que se opera a busca da verdade [...]” (Sartre, 1993, p. 13 *apud* Costa, 2007, p. 173).

Tornada ação, a palavra para o escritor engajado passa a ser relativa à mudança, à revelação, portanto, escrever seria como desvendar o mundo e especialmente o homem para os outros homens, para que estes assumam em face do objeto a sua inteira responsabilidade, e, por isso, “as palavras representam mais do que significam: desvendar o mundo e o homem a si mesmo pelas palavras é revelar o meio em que está inserido. O caráter representativo de uma palavra revela seu poder coercivo, seu aspecto ideológico.” (Costa, 2007, p. 174)

Nesse sentido, a obra literária-existencialista *A Idade da Razão* pode ter como intenção mimética o levantamento do problema de negligência para com a saúde das mulheres francesas no contexto do aborto, se levarmos em consideração o contexto histórico do enredo. A *mimesis* pode ser também a urgência de posicionamento político, dado que a obra se passa na França de meados dos anos 1930-1940, na época da Segunda Guerra Mundial, e Mathieu, personagem principal, não se comprometera com o partido mesmo com uma guerra prestes eclodir. Ou ainda, muito sutilmente, o problema da falta de propósito e a vontade de “viver a liberdade do outro” retratada através de Daniel. Ou, muito provavelmente, todas estas são as intenções miméticas de Sartre com esta obra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A liberdade parece estar presente na *A Idade da Razão* de maneira conflituosa. Sartre, usando o tema do aborto como pano de fundo, consegue tratar de questões referentes a falta de compromisso de Mathieu, que acaba sendo refém de sua má-fé, a tentativa de Daniel de viver a liberdade do outro, ser-Para-outro, e a trajetória de Marcelle que se anulava diante de sua liberdade. A trama é comovente, intersubjetiva e sua literatura demonstra, de fato, o que Sartre entende por literatura engajada. Parece, de maneira lúdica até, que cada uma dessas três personagens representa os seres da ontologia sartreana: o ser-Em-si, equivalente a Daniel, que é um ser que é ser-Para-si, mas não quer ser, quer ser Em-si, ser no mundo; o ser-Para-si, equivalente a Mathieu, que vive sua liberdade utópica, cega e descompromissada, e o ser-Para-outro, equivalente a Marcelle, que decide, de certa maneira, deixar sua liberdade nas mãos de Daniel.



A neurose existencial de Mathieu perdura até o final da obra, indicando que na seguinte, *Sursis*, a personagem precisa de uma virada, assumir seu projeto de vida com responsabilidade, reconhecer a sua má-fé. Contudo, as personagens de *A Idade da Razão*, de fato, são livres, cada um com o seu entendimento de liberdade.

REFERÊNCIAS

- COSTA, Fabiana Ferreira da. Engajamento sartreano e mimesis na Literatura: pontos e contrapontos. *Revista Investigações – Linguística e Estudos Literários*, v. 20, n. 1, p. 171-187, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/INV/article/view/1467>. Acesso em: 05 jul. 2023
- ERNAUX, Annie. *O acontecimento*. Tradução Isadora Pontes. 1. Ed. São Paulo, SP: Fósforo, 2022.
- FERRAND, Michèle. O aborto, uma condição para emancipação feminina. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 653-659, maio 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000200020>.
- PUBLICO, Ípsion. *O "Manifesto das 343 Vadias" mudou a França*. 2006. Disponível em: <https://www.publico.pt/2006/04/16/jornal/o-manifesto-das-343-vadias-mudou-a-franca-73956>.
- RODRIGUES E.F e LOGUERCIO S.D. O aborto como acontecimento na obra de Annie Ernaux, *Organon*, vol. 32, n. 63, p. 01-10, 2017. DOI: <https://doi.org/10.22456/2238-8915.76253>.
- RUFINONI, Priscila Rossinetti. Liberdade dramática: Ética e literatura na escrita de Sartre. *KRITERION*, Belo Horizonte. Jun./2008, vol. 49, n. 117, p. 201-218. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2008000100012>.
- SARTE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. Tradutora: Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.
- SARTRE, J. P. *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- SARTRE, J. P. *A Idade da Razão*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- SILVA, Flávia Milene Ribeiro. *A relação entre o ser-para-si e o ser-para-outro e a implicação dessa relação para a constituição do problema do “homem” na filosofia de Jean Paul Sartre*. 2014. 100 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, 2014.
- SILVA, Franklin Leopoldo. Literatura e Experiência Histórica em Sartre: o engajamento. *Dois-pontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*, vol. 3, n. 2, p. 69-82, 2006. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v3i2.6514>.
- VOZES DO SÉCULO. Entrevistas da New Left Review. *Simone de Beauvoir entrevista Jean-Paul Sartre*. Maio-junho de 1976.